

## 個のかけがえのなさと道徳

著者	内村 嘉秀
雑誌名	倫理学
号	1
ページ	109-120
発行年	1983-03-30
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/15021">http://hdl.handle.net/2241/15021</a>

## 個のかけがえのなさと道徳

### 一、はじめに——民主主義と個のかけがえのなさ

日本国憲法第三章は、国民の権利及び義務を規定している。

「国民はすべての基本的人権の享有を妨げられない。この憲法が国民に保障する基本的人権は、侵すことのできない永久の権利として、現在及び将来の国民に与えられる。」（第十一条）

「生命、自由及び幸福追求の権利」（第十三条）は、基本的人権の柱をなすものである。それ故「公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする。」と規定される。基本的人権の思想は「すべて国民は個人として尊重される」（第十三条）と明言されているように、すべての個人（国民）が不可侵の尊厳性、言い換えればかけがえのなさをもつことを認めようとする精神に貫ぬかれている、あるいはこの精神を不可欠の前提としている。それ故第二十四条では「配

## 内 村 嘉 秀

偶者の選択、財産権、相続、住居の選定、離婚並びに家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない。」と述べられているのである。すべての個人に尊厳性を認めようとする精神の具體的あらわれが、基本的人権の思想であると把えることもできよう。

ところで、アメリカの独立宣言、フランスの人権宣言や日本国憲法等に明記されている基本的人権や平等等に関する文章について、村井実氏は、これらの文章は「自然の事実を述べる文章」ではなくして「道徳的な訴えと誓いを意味する文章」であると指摘し、「権利はもともと人間に備わっているものではなくて、人間の道徳的な訴えとして出てくるものである」と言う。道徳的な訴えは、氏によれば「もともと単純な苦痛の感情から出てくるもの」であり、万人共通の「苦しめないでほしいとい

う願ひ」に基づいてゐる。<sup>(注)</sup>それ故道德的な訴えを實質的内容とする人間の諸權利を、制度的に保障しようとする民主主義は

「ほんらい道德的なもの」なのである。「すべての人のすべての訴えを真剣にとりあげて、その最大限の実現をはかつていこうとする民主主義の精神は、あくまでも人間の道德の基本であり、したがって、すべての社会制度、政治制度の基本でもあるとわたしは考えるのです。」

この主張は民主主義と道德との本源的同一性を明らかにしている。

さて右の主張をふまえるならば、個人の尊厳を認めるか否かは民主主義の根幹にかかわる問題であると同時に、現代の道德の根本にかかわってくる問題である。したがって、個の尊厳性、かけがえのなさの自覚が道德実践にどのような位置を占めるかという問題は、私たちが倫理学を研究していく上で重要な問題の一つであると言えよう。本稿はこの問題に関するささやかな整理とまとめを意図したものである。ただし、私は現代の道德理論のすべてにわたって全体的に見透しうる力をもっていない。それ故ここでは、私が今までそこから多くのものを学んできた原富男・高橋進両氏の道德理論において、個のかけがえのなさがどのように位置づけられているかを検討し、道德実践における個のかけがえのなさの自覚の重要性について考えてみたい。

## 二、個の自覚とかけがえのなさの自覚

月刊雑誌『ひと』（太郎次郎社）の編集代表として、教育に積極的提言をしてこられた数学者の故 遠山啓氏に『教育問答 かけがえのないこの自分』（太郎次郎社刊）という著書がある。この本の書名ともなった第一章は、一高校生との応復書簡の形で人間のかけがえのなさの問題とされている。この高校生は「賢父、賢母、賢兄、賢妹の家庭のなかのただ一人の鈍才として」疎外感に苦しみながら暮している。彼は母親を憎んで、いるのであるが、その母親というのが「人間の定価表みたいなもの」をもっていて、「学校の点数の悪い人間は何もかも、人間としての感受性も、判断力も、すべてが鈍いと確信しているよう」な人なのである。この高校生に、氏は「ひとりの人間も、一匹のネズミも一個の石も、みな造物主が全力をつくして造り出したものだとなれば、そのあいだにねうちの差などありやうがない。この宇宙のなかの万物にはもともと定価表などなかったのだ。定価表は人間があとから勝手にきめたものにすぎない。」と指摘し、このような考えに基づいて「自分自身にめぐり会ふというのはかならずしもやさしいことではない。死ぬまで、他人のつくった眼鏡で世の中をながめ、他人のつくった物指しで自分のねうちをはかって、一生を終る人」になつてはならないと説いている。

人間としてよりよく生きることとは、個的なレヴェルに注目して言えば、各人が、素質として与えられている身体的・精神的

な可能的諸力を發揮し、それぞれ個有の生き方を追求していくこと、端的に言えば、各人がそれぞれ自分らしく生きることであると言えよう。そのためには「自分自身にめぐり会う」ことが必要となる。その出発点は、言うまでもなく「自分とは何かを問いただす」ことにある。氏は、優等生には「ついに自分自身にめぐり会うことなしに人生を送る」人が多いと指摘する。なぜかと言えば、「他人のつくった尺度に自分を合わせることで人に褒められることに馴れている優等生には、自分とは何かをいちども問いただす必要がないから」である。

ところで氏が、この宇宙のなかの万物にはもともとねうちの差などないのだという思想を獲得するにいたったきっかけは、何処にあったのであろうか。それは氏が大学生の頃、ライプニッツの『单子論』を読んでいて、「この世の中には完全に同じものは二つとない」という「不可識別者同一の原理」にぶつかったことにあった。この原理にぶつかって「何かハッと胸をつかれたような感じがした」氏は、夜の公園のベンチに腰かけ、夜空を見上げながら考えた。「あの遠い天の川の向こうまでいっても、このおれと同じ物体は一つもないのだ。すると、この広い宇宙のなかで、このおれはかけがえのない存在なのだ。いや空間のなかばかりではなく、時間のなかでもそうなのだ。何億年の過去から何億年の未来にわたって、このおれと寸分違わないものは、このおれのほかにはいちどだって出現することはないのだ。」このように考えて、氏は「なにかそら恐ろしくなって、からだの奥がふるえたような気がした」と言い、「し

かし、その恐ろしさはしだいにうれしさに変わっていった。この自分が、大きい空間と長い時間のなかで唯一のものである、ということを感じたとき、ふしぎなうれしさが湧きあがってきた」と回想している。（・点引用者以下同じ）

人はみな一人ひとりかけがえのない存在であるという自覚は重要である。人が生きてある限り、この重要性が消えてなくなるようなことはありえないと言っても過言ではあるまい。自・他のかけがえのなさが足蹴にされ、その自覚が軽視されるような世の中になれば、私たちは単なる組織の一歯車として、あるいは鉄砲弾として生きることを余儀なくされてしまうであろう。私たち一人ひとりが個性的な生き方を追求することなど否定され、私たちの存在は誰かが決めた目的を完遂するための一手段・道具と化してしまふであろう。そういう人生がいかに人間から遠い生き方であるか、改めて指摘するまでもあるまい。

人間としてよりよく生きたいという願いをもって生きていくかぎり、私たちはこの自覚をとことんまで深めていく必要がある。自・他共によりよく生きるという人間の生き方、すなわち「道徳の実践」は、この自覚のうえに可能となってくるものである。ここでも人間とは単なる個人（individual）あるいは孤立的自我の謂ではない。「人と人との実践的・行為的連関のなかに」生きる具体的存在者であるわれ・他者を意味する。和辻哲郎氏によれば、人間を個人あるいは孤立的自我と解するのは、この連関を「捨象した孤立的主観の立場」に立った抽象的人間観であって、それは「近世の個人主義的人間観に基

づいた」誤謬である。<sup>(佐々)</sup>

### 三、原富男・『修成道德論体系』における

個のかけがえのなさ

「道德の実践」と「人間」の自覚・体得とは一体のものであると、原富男・『修成道德論体系』(春秋社刊)は説く。

「道」が「われ」に体得された形而下、形而上含み合った「道德」は、「人間」を離れては考えられない。道德は、「人間」を自覚し体得し拡充し、わが「性」の実態を自認して「われ」の当に在るべき生き方一般を自律する当為(So-Iten)を要請する。<sup>(佐々)</sup>

著者によれば、道德の実践はごく平凡なことである。

道德の実践は、これを要約すると、ごく平凡である。ひらたく言ってしまうは、「われ」もよしとし「ひと」もよしとするように言動する。

というただそれだけのことのようにである。<sup>(佐々)</sup>  
別の箇所では、つぎのようにも言っている。

道德は、「われ」のためにすることが殆んどそのまま「ひと」のためになり「ひと」のためにすることが殆んど「われ」のためになるように言動せよ。

と要請するとうに尽きる。どのようにもせよ犠牲があつてはならない。<sup>(佐々)</sup>

ここで「要請」ということはに注意する必要がある。私た

ちは現実常に常に右の如くに言動しえるものではない。むしろ現実には、そのようにはありえないという方がより正確であろう。しかし、そういう自己を自覚し、そうでありたくないという反省がうまれるとき、著者の言う当為が自発的、内面的はたらしとして、私たちの心に生じてこよう。このはたらしが「要請」である。

では、道德の実践と一体である「人間」の自覚・体得とは、どういふことなのであるうか。著者の言う「人間」とは、(イ)、「わたし」と「あなた」が支え支えられて相待してある「場」(形而上の道)であり、同時に(ロ)、この相待という「場」(人間)を自覚して生きる「わたし」であり「あなた」を意味している。

このような人間論からつぎのような主張が導き出されるのは、極めて自然な展開である。

このような「場」人間の自覚・体得があつてはじめて人「われ」は人間に生る。<sup>(佐々)</sup>

著者は、私たちは一人ひとりみなかけがえのない存在であると言明してはいない。しかし明言してはいないということは、自覚していかないということと同じではない。著者の「相待観の人間論」は、むしろこの自覚を大前提としていると考えるべきである。著者は自・他の相待は五分と五分の支え合いだと言う。

「人間」という「場」は、この「われ」とはちがう別の「われ」があつてのことである。互いにちがう「われ」は、互いに五分と五分で相待(支え合)って「わたし」であり

「あなた」である。<sup>(註1)</sup>

五分と五分の相待、支え合いである以上、われの側のかけがえのなさの主張は同時に他者の側のかげがえのなさを承認し、内に包んだものでなければならぬであろう。それは、原理的に、自・他の間にかげがえのなさを認めないことを意味する。

相待の自覚と拡充は、われ・ひと共に等しくかけがえのない存在であることの自覚と拡充をも要請していよう。相待の自覚を深め拡充していくという私たちの内的な心の運動が、おのずから要請してくる対目的・対他的な行為によって、私たちは単なる人ではなく「人間」になるのであり、そのような行為がすなわち道德の実践である。「相待観的道德論」とも言うべき著者の思想の骨格は、ここにあると思われる。

およそ現実存在するものは相待的である。相待的である事實は、対立と調和の両面をもつ。「わたし」は「あなた」とちがうと区別（対立）されながら互いに支え支えられて、ともに在る。このような相待を自覚すれば、現実生きている人みずからが、わが生存の自覚に徹することができる。対立の面を消去することなく、それぞれそれなりでありながら、対立にかまける反発を克服して、調和の面を優位させる。そのようになるのが相待の自覚である。この自覚が「道德」実践の第一次である。<sup>(註2)</sup>

#### 四、高橋進・『人倫の理法』における個のかげがえのなさ

原富男氏が暗黙の前提の裡にとどめていた一人ひとりのかけがえのなさを、高橋進・『人倫の理法——人間と自然の考察』（大明堂刊）は、道德の論理のなかに明確に位置づけている。著者の倫理学は、(イ)、個々人のかげがえなき決定的個別性ないし独立性と、(ロ)、そういう個々人が本来かかわり合いのうちに存在しているという事実を、いわば「原点」として展開し、体系化を志向しているように思われる。

道德のことは、すでに投げ出されてあるわれわれ人間存在の構造からもわかるように、自己自身が個別的存在としてかけがえなくありながら、しかもつねに同時に、他とかかわり合って存在するという事実の上にならたっているということが、基本的な大前提であると同時に、最終的な帰結点である。単にある存在から、なる存在への転換は、個がかかわり合いの場ないし関係にはいつていくことによって果たされると考えられる。したがって、自己が「よく生きる」ということは、つねに同時に「人」他者とともによく生きる」ことにつながるのである。<sup>(註3)</sup>

個々人のかげがえなき決定的個別性ないし独立性を認めることは、著者によれば、自・他の間に越えることのできぬ断絶を認めることである。したがって、自・他の間に横たわる断絶の淵にいかにかげ橋を渡すかが、道德実践の根本的課題となる。著者は、他者への「思いやり」以外に人から人へと渡すかけ橋はない、と言う。「わが身わが心の痛さ、悲しさ、喜びをもって、他者の痛さ、悲しみ、喜びを推し量るとき、はじめてわが

思ひは遣られて、他者との断絶の淵にかけ橋が渡される。

『関係の中にはいる』『場にはいる』ということの具体的現われは、このような営みによって可能である。…自分がよく『生きたい』と切実に願う心をはっきりと、もの・ことに即して自覚し、それをもって他を推し量り、『他とともによく生きる』方途を見いだしていくとき、はじめてそこに、道德的世界が開けるであろう。<sup>(注5)</sup>

原氏が相待という場「人間」の自覚と拡充から道德を説いたのに対し、著者は相待という関係を念頭におきつつも、われの「かけがえなき個性」の自覚を起点とし、そういうわれが他者との「かわり合いの場ないし関係にはいっていく」ことによって、道德的世界が開けていくと説いている。

ところで著者は「われわれの人間に関する倫理的ないし存在論的考察」は、説明や解釈を加える以前の、あるがままの生の現実、人間存在の「実相」としての「ある」からその説明を進めなければならないであろう、と提唱する。著者によれば、人間存在の実相は、個人的・社会的・歴史的という三つの契機を含む「投げ出された存在」であるという点にある。投げ出された存在というのは、私たちの存在の所与性を意味している。人は「みずからの主體的意志によってこの世に出生したのではなく、まさに『生まれた』存在」であり、「生まれたとき、すでに『じんかん』人間』にはうりこまれてゐる」関係（社会）的存在である。しかも著者によれば、これは「連綿と続く運動」いわゆる「自然機構の因果性」という歴史的契機において成立

している。<sup>(注6)</sup>

しかし、投げ出されてある存在という規定は、人間にあっては事柄の一面であって全てではない。このいわば絶対的所与性の基底の上に、私たちは自らの人生を創つていく、すなわち、“なる存在”であるという側面を看過してはならない。むしろこの側面にこそ人間の人間らしさが存するというべきであろう。そもそも私は人間であると言うとき、それは人間になるというはたらきを既に内に含んでいる。自己を人間として自覚するというはたらきをそのものが、このなるはたらきの基底をなしている。私たちは、自らの生き方を主體的な判断と決断によって選びとりつつ、自己が何者であるのか、ありうるのかを決定していく、そういう主體的な創造活動・なるはたらきを媒介して、はじめて人間であると言えるのである。所与のものを謂わば素材として、新しきもの・自分独自のものを創造し内面的世界をより深め豊かにしていくはたらきこそ、人間であることの証しである。<sup>(注7)</sup>ここに私たちは、諸他の動物とは本質的に異なった人間の特質を見とることが出来る。そして、道德の世界は、このなるはたらき・人生の創造活動と切り離すことのできない世界である。

私たちは「単にある存在からなる存在へ」と転換するはたらきにおいて、自らが人間であることを実証していくのだと言うことができる。この転換は「個がかわり合いの場ないし関係にはいっていくことによって果たされる」と著者は言う。ここで「はいっていく」とは、所与としての問柄・関係の基底の

上に、新しい質をそなえた間柄・関係を創造していくことと捉えかえすことができよう。私たちはさまざまな人と出会い、別れ、さまざまな人間関係を創り、こわしながら生きていく。その出会い、別れ、人間関係が、私たちの人生、私らしさの具体的な内容をつくりあげていく。人生の創造、自己の形成は、そのつとつと古い質の間柄・人間関係を修正改変しあるいはこわしつつ、新しい質の間柄・関係を創造していく営みすなわち道德的世界の創造を離れてはありえないのである。この創造活動が道德の実践であり、創造力が徳（よき行為を実現していく力、はたらき）であると言ふこともできよう。

「徳は具体的行為に即し、個人に即した力であり、能力である。よき行為、徳ある行為とは何か。そこに、徳を徳とするものが考えられる。一は人倫の理法であり、一は理法の体现者としての人格存在である。人倫の理法がいかに構築されても、これを自得し、行為に証し示す人格主体がなければ面餅に終る。倫理学は、人間存在の理法の探求と、行為的主体としての人間そのものを問う」と著者は言う。著者は倫理を端的に人倫の理法ととらえ、「倫理とは、輩（よから）仲間としての、人と人とのかわり合いのしかた」型であり、人と人との関係の論理であり、さらに、人間の共同存在の理法である」と言う。では、倫理はいかなる形であるのか。著者によれば、「まったく自然不作為に所与としてあるのではない。」すなわち、倫理は単にそこにあるのではない。私たちの「あらしむべき努力実践」を前提してある。例えば、「明友信あり」と言ったとき、「この有には、

なることによつてある」という回帰の論理ないし実践的契機が蔵されている。」

さて、このすぐれて実践論的性格を有する著者の倫理学を支えているものは、何であろうか。それは、われの「かけがえなき決定的個別性ないし独立性」の自覚にあると思われる。例えば和辻倫理学の批判的検討のうちに、私たちはそれを恰好に見てとることができよう。人間存在における個（個人）と全（間柄）の関係に関して、著者は「（和辻倫理学にあっては）道德的行為の主体としての「個」の尊厳性、意志の自律・自由を生み出す主体が否定性としてとらえられるところに問題がある」と指摘した上で、更につきのよう言う。「間柄は、個、それも決定的な他者、どうしがたがいにかかり合うことによつて形成される。いふなれば、和辻氏とは逆に、個別者があつて、間柄が形成されるとすべきであり、間柄からみれば、間柄の形成されるところには個別者が包みこまれて在るとすべきであろう。：現にあるものは、個別的な、決して他とかけがえることのできない主体的・具体的な「個」のみであるから、間柄という全体者、一般者が先にあって、のちに個別者があるのではない。両者は先後関係ではなく、相即・相待の関係でなければならぬ。」

ここに、個のかけがえなき個別性・独立性を道德論の起点におこうとする著者の意欲を、見てとることができよう。



## 五、個別性とかけがえのなさ

### —— かけがえのなさの根拠

私たちは、原富男・『修成道德論体系』、高橋進・『人倫の理法』に即して、個のかけがえのなさが道德的实践においてどのような位置を占めているかについて見てきた。『人倫の理法』は、道德は「自己自身が個別的的存在としてかけがえなくありながら、しかもつねに同時に、他とかかり合って存在するという事実の上にならたっているということが、基本的な大前提であると同時に、最終的な帰結点である」と述べている。

それでは、私たちは何故にかけがえがないのか、かけがえのなさの根拠はいったい何処に存するかを、私たちはつぎに問わねばならぬであろう。あるいは人のかけがえのなさは、改めてその根拠を問う必要を認められない自明のことから、「事実」そのものなのであろうか。しかし、たとえそれが「事実」であるにしても、私たちはやはりその「事実」が成り立ちえている根拠を問う必要があるのではなからうか。

『人倫の理法』は、自・他のかけがえのなさと個別性（決定的孤立性・独立性）・主体性とを、常に一体のものとして提示する。「人倫の理法は、…人間存在の決定的孤立性・個別性と相待（対）性、関係性であった。端的にいえばそれは『人はそれぞれかけがえなき個別的主体として存在しながら、常に同時に、他の同じくかけがえなき個別的主体とたがいにかかり合って存在している』ということである。」（『道德的自己の実現

の運動は「引用者」たがいにかげがえなき主体性・独立性・個別性を保持しつつ対峙拮抗している現実の人間模様を克服し、相依相待の調和ある人倫的世界に転化していく運動である。」等、著者が自・他の個別性・主体性について語るときには、常にかけがえのなさが一体のものとして意識されている。

これは、ある意味では当然のことであるとも言える。かけがえがないとは、元来かわりになるものがない、世の中にそれしかないという意味であるからである。しかし、実はここには極めて重要な問題が潜んでいるように思われる。と言うのは、「かけがえがない」というこの言葉は、単に存在のレヴェルにおいて、絶対に他とおき替えがきかぬという個別性の認識を意味しているのではない、絶対的個別性という事実（存在）認識とともに、それ故に、このうえなくたいせつであるという価値評価（認識）を意味している、いやむしろ後者の認識にこそ意味の重点が置かれている、からである。

あるいはつぎのように言うこともできよう。かけがえがないという言葉は、単に存在のレヴェルにおいて、或る人々もものが他の何ものにもおき替えることができないことを意味しているのではない。そうではなくして、価値のレヴェルにおいて、或る人々もものが他の何ものにもおき替えることができぬ価値（よさ）をもつことを意味している。とすれば、この言葉は、理論的に言えば、存在と価値の領域にまたがって、ないしは存在認識をふまえた価値認識の領域において、あるものの絶対的個別性・独自性の認識を意味していると言える。私たちは、この言葉の

なかに、価値認識と事実認識との不可分離性を見てとることもできよう。

しかし、事実として切り離すことができないということは、理論的に一緒くたにしてもよいということではない。学的認識を志向するならば、両者の密接不可分の関係を深く自覚すればそれだけ、理論的に両者をきちんと区別した上で、その不可分の関係がどのようなしくみ・構造において成立しているのかについて考察すべきではないであらうか。

先に見た遠山啓「かけがえのない、この自分」は、「この自分が、大きい空間と長い時間のなかで唯一のものである」と悟ったとき、「このおれはかけがえのない存在なのだ」という自覚がうまれたと述べていた。それは、かけがえのなさの自覚が、自己の絶対的個別性の自覚の延長上に成立したという「事実」を語っているように思われる。

あるいは、私は例えばつぎのような体験をもつ。私の手に一本の筆がある。全体のバランスのよさ、鋒の長さや太さ、毫のやわらかさや弾力、開閉の自在さ等、この筆のもつさまざまな性質が統合されて一つの個性（個別的 성격・特性）を形成している。この個性が私の手にしっくりと合い、他のどの筆にもまして私の感情の微妙なうごき、心の琴線を如実に写し出している。類似の造りの筆が何本あろうとも、ついにこの筆に代りうるはたらきを果しえないと悟るとき、私にとってこの筆はかけがえのない筆となる。私の手にある筆が他の筆を以てしては引くことのできぬさまざまな線をうみ出していく、その事実を、

書くという実践的、かわりを通して感じとればとる程、この筆のかけがえのなさは私の心に深く刻み込まれてくる。

これらの事実、かけがえのなさの感得（価値認識）が個別性の自覚（事実認識）と相即的に成立することを示していよう。あるいは、ある人々の個別性を自覚するときにはすでに何らかの価値認識が前提として含まれていると言うこともできよう。従って事実認識の深まりと広がりとは価値認識の質を規定し、逆に価値認識の質が事実認識の深まりと広がりと共に一定の枠を与えていると考えられる。

ところで、かけがえのなさの自覚が個別性の自覚と相即するということは、個別性の自覚がかけがえのなさの自覚をうみ出すということではない。個別性の自覚がかけがえのなさの自覚をうみ出すのであれば、私たちは、かけがえのなさの根拠は存在者の個別性に存すると認めることができるであらう。全ての人は皆個別的な存在者であること、さらには凡そ存在するものは個別的であることを理解し自覚することは、（その理解・自覚の深淺の程度を問題にしなければ）それ程困難なことではない。しかし、この個別性の自覚が、それ故全ての人が皆かけがえのない価値をもっているという自覚（知識ではなくして心の感得）にストレートに結びついていくものであらうか。

これは例えばつぎのような例を考えてみれば一層はつきりしてこよう。私たちには好きになれない人やものごとがある。あるいは、こんなやっけない方がいと思うこともあらう。このこ

んなやつは、他の誰でもない、世界にただ一人しかいない、んなやつである。このとき、こんなやつという個別性の認識は、いない方がいいという価値評価に結びついている。とすれば、個別性の自覚はかけがえのなさの自覚を必然的に成立させるとは言えないのではないか。先の遠山氏の体験にしても、実は既に、心のどこかで感得されて、いた自己のかけがえのなさが、不可識別者同一の原理との出会いを契機とした自己の絶対的個別性の自覚によって、氏の意識に鮮明に刻印されるようになったのだと考えることも出来るのである。

さて、そうであるとすれば、私たちは改めて私たちのかけがえのなさの根拠について考えてみる必要があるのではなからうか。

日本国憲法は個人の尊厳をうたっている。個人の尊厳が憲法にうたわれている以上、私たちはそこから考え始めればよいのであって、改めてそれがよって立つ根拠は何かなどと考える必要はないのであろうか。

私にはそうは考えられない。それは主要には二つの理由からである。一、個の尊厳性、かけがえのなさは、現代における民主主義のそして道徳の出発点であり且つ帰結点であると言える。ところで、もし個の尊厳性、かけがえのなさの根拠が理論的に明確にされえないならば、私たちの民主主義・道徳は理論的な脆弱性を内包せざるを得ないのであろう。二、個の尊厳性・かけがえのなさは民主主義の基本的核心をなすものである。ところが、この個の尊厳性・かけがえのなさは、現実にはいとも

容易に踏みにじられてしまう。そういう事例を私たちはいたる所で見また体験するであろう。私たちの現実には、民主主義の精神を守り実現してゆこうとする力と、民主主義の精神を形骸化してゆこうとする力との衝突、斗争であることとらえることもできる。カントは、相対的価値をもつにすぎない物件（事物）に対して「人格（Person）はその絶対的価値のゆえに、たんに手段としてあつかわれてはならず、『目的自体』としてあつかわれなければならない」とした。また人格そのものと人格の状態、性格、能力とを区別し、後者には相対的価値をもち価値をもつことを認めたが、「人格の価値は尊厳にあり、それは価格を超越しており、等価物をもたない」「人格の価値はそれ自体で承認されるべきである」とした。私たちの直面しているさまざまな社会問題、例えばそのうちの教育問題をとってみれば、それはカント的にとらえるならば、人格そのものと人格の状態、性格、能力との価値序列を転倒させたところから生じていると考えることもできよう。このような転倒に対する根底的な批判は、個の尊厳性、かけがえのなさの根拠を理論的に明確にしていく作業を通して可能となってくるのではなからうか。この作業をおろそかにするならば、個の尊厳性も単なることばの知識になり果ててしまい、私たちは平気で他者のかけがえのなさを踏みにじる行為をしてしまうことにもなる。私たちはそういう可能性をかえこんでいる。個のかけがえのなさをその根拠にさかのぼって明らかにしていく理論的作業を通して、私たちは自己・他の内に潜む民主主義を形骸化する力を批判し、それに対決

していくことが可能となろう。

## 六、おわりに

本稿は道徳的実践に占める個のかけがえのなさの重要性について考えた。その根拠の考察については今後の課題としたい。かけがえのなさの根拠の探求は、何らかの形で、絶対的なもの・永遠的なものと触れあうであろう。それを神とかはと、(仏性)に求めるならば、宗教の世界にふみ込むことになる。宗教的超越的世界ではなく、あくまでも、人倫的世界の内部において考察していくとき、かけがえのなさの根拠は何処にまたいかなる形で見出し出されるのか。

この問題について、私はつぎの点をふまえて考えていきたいと思う。人は誰れでも幸福を求めて生きている、生きてきた。これを事実として受入れること。この素朴なそれ故に根源的な要求・願いは、しかし正当に発現されることが困難であった、時には多くの犠牲が必要とされた。これを歴史的な事実のうちを確認していくこと。この根源的な要求・願いとそれをおしつぶそうとする力に対する抵抗・訴えの声が核となって、人はみなかけがえのない存在なのだという主張が生成してきたのではないであろうか。

日本国憲法は「この憲法が国民に保障する自由及び権利は、国民の不断の努力によって、これを保持しなければならない」(第十二条)と述べている。また第九十七条では「この憲法が

日本国民に保障する基本的人権は、人数の多年にわたる自由獲得の努力の成果であつて、これらの権利は、過去幾多の試練に堪へ、現在及び将来の国民に対し、侵すことのできない永久の権利として信託されたものである。」と述べている。これらの条文にこめられているものを、人間の本源的な要求、訴えとの関係のもとにとらえかえていくことの重要性を、私は痛感する。

およそ倫理学的な問いは、それが根拠的なものであればある程、その答えは暫定的性格を帯びざるを得ないであろう。そのような問いは常に新たに問い直され、より深くとらえ返される必要があるからである。このような問いの重要性は、出された答え以上に、そういう問いを自らへの問いとして担うこと、それを通して自らの生き方を反省しより深めていくことにあるのではないかと私は考える。

## 註

(1) 尊厳性が他の何ものにもかけ替えることのできない価値、尊さの意味するならば、それはかけがえのなさと言い換えることができる。と考える。

(2) 村井実・『人間の権利』 講談社現代新書、p. 35

(3) 同、p. 54 ~ p. 55

(4) 同、p. 264

(5) 和辻哲郎・『倫理学』上、岩波書店、p. 11

- (6)、(7) 『修成道德論体系』 p. 102
- (8) 同、p. 243
- (9) 同、本論Ⅰ人間論のⅡ人間参照
- (10) 同、p. 139
- (11) 同、p. 134
- (12) 同、p. 143
- (13) 『人倫の理法』 p. 109
- (14) 同、p. 10
- (15) 同、p. 10
- (16) 同、p. 3
- (17) このはたらきは、例え重度の心身障害者であろうとも、すべての人間に例外なく与えられている。この事実を認めるか否かは、人間観を基本的に制約する。『季刊 いま、人間として——序巻 いのちを問いなおす』(怪書房刊)の、安藤哲夫、斎藤時子、林竹二氏の対談参照。
- (18) 『人倫の理法』序、
- (19) 同、p. 18
- (20) 同、p. 18
- (21) 同、p. 107
- (22) 同、p. 108
- (23) 同、p. 78
- (24) 同、p. 56
- (25) 高田 純・『『目的自体』と人格的相互承認——個人相互の道德諸関係についてのカントの理解——』・倫理学年